

## Quand Aristote n'a pas raison

### Zevedei Barbu entre la philosophie et l'engagement communiste

MIHAI MACI

---

*« Le geste le plus important  
sera le dépassement de la  
matière. »*

*Zevedei Barbu*

---

**Q**U'EST-CE QU'IL nous reste aujourd'hui, en Roumanie, de Zevedei Barbu (1914-1993) ? Un nom étrange et un oubli, au moins tout aussi étrange.<sup>1</sup> Pourtant, rien ne le vouait à l'anonymat. Il a vécu dans plusieurs histoires et, dans chacune d'entre elles, il avait un profil parfaitement individualisé. D'abord, en Roumanie, pendant l'entre-deux-guerres, après des études de philosophie et de psychologie, il a été l'assistant de Lucian Blaga, le philosophe roumain le plus original et le plus connu de l'époque. À la fin de la Deuxième Guerre mondiale il a adhéré (avec tous les risques que cela supposait) à la cause communiste qu'il a illustrée – juste après la guerre – par l'un des rares livres roumains témoignant d'une authentique pensée de gauche. Le livre a été publié en Occident. Au moment de l'instauration de la dictature communiste, profitant du fait qu'il avait

#### Mihai Maci

Maître-assistant au Département de philosophie de l'Université d'Oradea, membre de la Société roumaine de Phénoménologie.

Le présent article est le résultat d'une recherche réalisée dans la cadre de Projet PN-II-Ideii n° 879/2009, financée par le CNCSIS.

été envoyé à Londres (comme attaché à l'Ambassade de Roumanie) par les communistes, il « choisit la liberté » en restant en Angleterre, où il fait une carrière universitaire comme politologue. Ses travaux de psychologie sont restés sans suite, car la psychologie (au moins celle qu'il avait pratiquée) sera bannie par les communistes. Son ouvrage sur la dialectique, publié à l'étranger, est trop loin de la pensée roumaine et sera mis aux oubliettes par « la philosophie du Parti », alors que sa critique de la dictature n'aura aucun écho dans un pays qui sombrait lui-même sous le coup d'une dictature. Après la fin du communisme, Zevedei Barbu ne connaîtra pas la gloire de son compagnon d'exil Ghiță Ionescu, car ses écrits ne visaient pas d'une manière aussi précise la situation roumaine. Il s'était trop éloigné du monde de ses débuts pour pouvoir s'intégrer dans le paysage culturel d'un autre. Son destin d'intellectuel s'est toujours forgé à *contretemps* : il a été communiste avant le communisme, il s'est voulu penseur au moment où la pensée était rejetée, il a parlé du langage du pouvoir dans un temps où ce langage étouffait toute autre parole. Enfin, ses propos n'auront aucun écho dans le monde d'après le communisme, qui jurait toujours sur les théories sans équivoque. Ses tentatives d'aller au devant d'une pensée qui s'annonce seront tenues à l'écart par la force sismique de ce qui advient toujours avec la force de l'évidence : au commencement, le communisme, puis, après sa chute, la démocratie. L'une comme l'autre venait avec un bagage théorique déjà constitué et toutes les deux inspiraient de la méfiance (voire répugnance) en ce qui concerne une certaine pensée : précisément celle qui voulait rester pensée, c'est-à-dire demeurer dans le préalable de l'action. Si, en devançant toujours son temps, l'homme Zevedei Barbu s'est sauvé de la « terreur de l'histoire » qui s'abattait sur son pays, il a payé sa liberté avec le prix de l'oubli de sa pensée en Roumanie. Il s'est effacé de son monde originare. Et maintenant il ne se montre à nous que sous la figure d'une ombre qui traverse les mémoires de ceux qui ont survécu à l'épreuve de l'arrachement total du « vieux monde » et de son mode de penser.<sup>2</sup>

Et pourtant, il ne s'agit pas seulement d'un parcours individuel : c'est toute une pensée – celle de la gauche roumaine des premières années de l'après-guerre – qui a sombré dans l'oubli. Aujourd'hui encore elle reste coincée entre les deux jugements qui ont scellé son destin : celui des communistes, qui – à partir des années 1950 – voyait en elle soit une persistance de ce qui devait être détruit à tout prix (à savoir la mentalité bourgeoise), soit une hérésie ; et celui de l'après 1989, pour lequel tout ce qui a lien avec la gauche n'est rien d'autre que l'antichambre du Goulag. Et pourtant, cette gauche – surtout intellectuelle – des années 1944-1948 a bel et bien existé et a été beaucoup plus plurielle que ne le laissent penser les condamnations ultérieures. Au-delà de tout manichéisme idéologique, il s'agissait, dans certains cas, d'une pensée authentique qui s'efforçait de dépasser les blocages de la pensée philosophique de l'entre-deux-guerres, laquelle s'était

ournée vers un passé à la fois mythique et poétique comme réaction à la vie mouvementée d'une société aux prises avec la modernité. Maintenant, il est difficile à dire ce que ces hommes pourraient faire, car ils ont été dispersés par une force à laquelle personne ne pouvait s'opposer. Certains ont été enfermés dans les geôles communistes ou sont plongés dans l'anonymat (au moins jusqu'au milieu des années 1960), d'autres se sont sauvés en choisissant l'exil (qui s'accompagnait souvent d'un changement de préoccupations). À cause de leurs sympathies de gauche, ils n'ont pas le même droit à la mémoire que leurs aînés de la génération précédente, qui ont eu la chance de s'affirmer dans un temps moins trouble. Il y a tout un débat sur l'engagement politique de cette génération, illustrée, parmi d'autres, par Cioran et Eliade. On leur reproche le vocabulaire, sinon l'adhésion à l'extrême droite du temps. Mais on doit se rappeler que, dans les conditions de la Roumanie de ce temps-là, la modernisation commence à s'accélérer et il est difficile à transposer tel quel l'échiquier politique occidental. S'il faut toujours remarquer le pathos radical qui imprègne le mouvement de la jeunesse des années 1930, il ne faut pas oublier que cette génération cherchait aussi une voie pour la situation sociale de la Roumanie de l'époque. Si elle avait échoué, c'est généralement pour avoir envisagé une réponse trop directe à des questions qui supposaient la médiation d'une analyse économique et sociale, qui – dans les années respectives – était encore à ses débuts. Il n'est pas surprenant alors que la pensée de gauche ait fleuri dans la génération suivante, dans les milieux des jeunes experts en statistique et en sociologie, à qui l'on doit les premières études de terrain sur la vie rurale et urbaine en Roumanie.<sup>3</sup> La chose la plus importante que ces jeunes chercheurs ont retenue de leur contact avec le marxisme, enseigné à l'époque plutôt par les chaires de sociologie et d'économie que par celle de philosophie, était l'ancrage (et la vérification) dans les faits socio-économiques de toute théorie générale. Il faut ajouter que cet enthousiasme de jeunesse était bien tempéré aussi bien par la formation rigoureuse de ces sociologues que par le travail qu'ils firent en commun avec leurs collègues qui ne partageaient pas leurs options marxistes. Ainsi, en rapport avec la tournure politique du pays à la fin de la Deuxième Guerre et tout de suite après, une orientation de gauche pouvait émerger dans les études sociales, qui avait toutes les chances de dire – et de faire – quelque chose de significatif dans l'ordre du concret. Mais, après le début de la « stalinisation » (à partir de 1948) – la situation a changé : toute velléité de pensée libre – ou au moins personnelle – a été brutalement réprimée et le modèle soviétique a été copié, parfois fidèlement. Dorénavant, seulement ce qui avait été pensé et expérimenté dans l'Union soviétique était jugé bon, toute autre référence – ainsi que son porteur – étant voués aux gémonies.

Cette « mise dans le dispositif » communiste avait bousculé toute la vie d'un pays qui était très fragile non seulement à cause d'une guerre deux fois perdues,

mais, surtout, en raison de l'inachèvement de son passage à la modernité. Entre les deux guerres, les penseurs roumains débattaient sur le chemin à suivre : sauvegarder une tradition ancestrale (construite pour la plupart à partir de théories importées) centrée sur le village et l'Église, ou s'adapter, par des sauts, à un Occident mitigé, au risque de le singer ? Personne, dans les milieux qui comptaient, n'aurait pris au sérieux la voie communiste. Car, en étant voisins de l'Union soviétique et en ayant avec elle plusieurs différends – surtout celui territorial concernant la Bessarabie, on savait à quoi se tenir. Contrairement à ce qui se passait à cette époque en Occident, en Roumanie, surtout dans les milieux intellectuels, il n'y avait pas de sympathie pour « la cause des Soviets », ni de vrai intérêt pour la pensée marxiste. Mais il y avait un Parti communiste qui répétait à haute voix les directives du Comintern sur le caractère multinational de l'État roumain et sur le rôle impérialiste de la bourgeoisie du pays, ce qui lui a valu la mise hors la loi en 1924. Au-delà de ses vocalises, il était une bien piètre formation politique qui faisait plutôt figure d'une « secte messianique »<sup>4</sup>, rassemblant des hommes sans envergure, des jeunes gâtés à la recherche d'une aventure « illégale » et des minoritaires minés de complexes, qui voulaient prendre leur revanche sur une majorité sans contours. Ce qui manquait cruellement à ce parti, c'étaient les figures intellectuelles. Dans un pays qui avait hérité, autant par sa tradition byzantine, que par la longue influence de la culture française, de l'amour des formes, de la littérature et des mots d'esprit, le langage stéréotype des communistes n'était fait pour attirer ni « les masses », ni les lettrés. Son seul auditoire était le Service de la Sûreté de l'État qui s'occupait de rafles dans les milieux « bolcheviques ». Il y avait toutefois quelques personnages dont on pouvait dire (même s'ils n'étaient pas homologués par l'intelligentsia du pays) qu'ils étaient des intellectuels. Parmi eux, Lucrețiu Pătrășcanu, fils d'un écrivain et auteur de manuels scolaires, et docteur en économie à l'Université de Leipzig. Il n'avait encore rien publié et – outre sa prestation au barreau comme défenseur des communistes incarcérés par la Sûreté de l'État – la seule chose qui le recommandait était le mystère qui entourait ce garçon éduqué, de bonne famille, avec un certain charme, qui fréquentait les gangs communistes.<sup>5</sup> Les autres étaient soit des débutants sans relief (comme Miron Constantinescu), soit de (lointains) aspirants qui attendaient des temps meilleurs (comme Mihai Ralea). Quand, après le 23 août 1944, le Parti communiste est coopté au pouvoir avec les partis dits « historiques », il ne trouve que sa face prolétaire – incarnée par de vieux reclus de l'ancien régime et animé par les apparatchiks retournés de leur exil en l'URSS. Aspirant à une assise populaire et espérant convaincre les indécis – au moins au temps de sa « coexistence » avec la bourgeoisie – il devait mettre en valeur tout ce qu'il avait de mieux comme figures de proue, de même que l'image de victime de la « dictature » antérieure. C'est dans ce contexte que Zeve-

dei Barbu, qui avait affronté un procès et une condamnation pour « agitation communiste » en 1943, retourne à Bucarest, non seulement avec le prestige de « la lutte illégale », ce qui le mettait dans une lumière favorable aux yeux de ses camarades, mais aussi avec le renom d'avoir été l'assistant du fameux professeur Lucian Blaga, ce qui lui ouvrait les salons de la bonne société. En plus de ses obligations administratives – il a été membre dans la Commission d'Armistice puis employé dans le Ministère des Nationalités et, enfin, directeur à la Direction de la Presse du Ministère des Affaires étrangères<sup>6</sup> –, Zevedei Barbu a trouvé le temps de finir son travail – commencé « à une époque [...] où la circulation de la littérature philosophique et scientifique de gauche était [...] tout simplement interdite »<sup>7</sup> – sur l'histoire de la dialectique, qui sera publiée en France peu de temps après son départ pour Londres. C'est sur ce livre, tout aussi étrange que son auteur, que nous nous attarderons dans les prochaines pages.

**I**L Y A UNE étrangeté de plus dans sa démarche : bien qu'il ait décidé de rester en Occident et même s'il avait déjà publié un livre à une maison d'édition étrangère, Zevedei Barbu fait paraître le dernier chapitre de son ouvrage (mais sans aucune mention de l'ensemble du travail) en Roumanie, dans l'un des derniers numéros de la *Revue des Fondations Royales*.<sup>8</sup> Par cet acte délibéré, il veut dire quelque chose à ses concitoyens et, surtout, à ses camarades communistes. C'est encore une fois à cause du rythme effréné de l'histoire que son geste passe inaperçu : le Traité de Paix de Paris est signé, les partis « historiques » sont éliminés de la vie publique et, enfin, les communistes s'emparent totalement du pays, suite à l'expulsion du Roi. Mais, contre toute histoire, l'auteur veut dire quelque chose, et son texte – outre son caractère assez rigoureux – a une dimension polémique difficile à ignorer dans le contexte roumain de ce temps-là. En le mettant en évidence, nous obtenons la clef du livre entier et, en même temps, avons accès à l'intention et au projet de ce travail.

Qu'est-ce qu'il affirme dans cette conclusion, jouant, il est vrai, d'une manière assez ambiguë, comme *pars pro toto*, en s'appuyant sur le prestige de l'ouvrage publié intégralement à une maison d'édition qui traduit en français les œuvres de Marx et d'Engels ?<sup>9</sup> À l'égard du monde occidental, son affirmation n'a rien de choquant, mais dans le contexte roumain du temps elle a quelques accents radicaux : en fait, Zevedei Barbu dit, sans ambages, que la philosophie a droit de cité dans le monde communiste : « Si la dialectique matérialiste supprime la philosophie, elle n'empêche pas la réflexion philosophique de s'exercer. Au contraire, nous estimons qu'elle favorise même son développement. [...] Considérant la vie comme un tout unitaire, la réflexion philosophique ne peut être qu'un moment de cette totalité. Ainsi, la philosophie reçoit un fondement solide. C'est seulement au moment où elle devient un élément de la vie qu'elle se

fait nécessaire. »<sup>10</sup> Il ne faut pas passer sous silence la petite différence qu'on peut retrouver dans le texte roumain : au lieu de « la dialectique matérialiste supprime la philosophie » (comme dans le texte français), nous avons : « la dialectique matérialiste, par la prétention d'accomplir la philosophie ». <sup>11</sup> On peut aisément observer le décalage entre « supprime » et « prétend accomplir » ; il n'est pas seulement un jeu de mots sur l'*Aufhebung* hégélien, mais le décalage entre deux mondes et les deux destinataires du livre. Si en France, toujours révolutionnaire, mais méconnaissant le « socialisme réel », l'accent doit être mis sur « la fracture de l'histoire » qui advient par le marxisme, en Roumanie, qui commence à connaître « la pensée unique », l'accent tombe sur la manière dont le marxisme redimensionne la pensée et toute son histoire. Il s'agit d'un détail significatif qui nous permet de comprendre la portée du livre et la pensée de l'auteur. Car, ni le choix du sujet, ni la manière de le traiter ne sont arbitraires. Il aurait été difficile à faire l'apologie du matérialisme en Roumanie selon la méthode soviétique, car son discours soit était orienté vers la science et, par conséquent, restait sans auditoire philosophique, soit finissait dans des clichés que les vrais penseurs ne pouvaient pas prendre au sérieux. D'une certaine manière, le matérialisme a toujours eu un mauvais accueil dans le monde des philosophes (tout comme l'athéisme parmi les théologiens) et, en plus, la pensée roumaine avait été façonnée par l'idéalisme kantien. Il restait la dialectique, plus proche de la véritable pensée, à mi-chemin entre la logique, la théorie de la connaissance et l'histoire de la philosophie. De plus, si le matérialisme pouvait être illustré seulement par des penseurs de deuxième ordre (comme, par exemple, les matérialistes français du XVIII<sup>e</sup> siècle), la dialectique revendiquait à ses origines un grand penseur : Hegel.

Un aspect qui nous paraît significatif, c'est que pendant « l'âge d'or » de la philosophie de l'entre-deux-guerres, Hegel n'a pas été traduit en roumain et a été traité avec bien moins d'attention que Kant. S'il est toujours présent dans les deux histoires de la philosophie moderne et contemporaine (celle de P. P. Negulescu et *L'Hommage au Professeur Ion Petrovici* – la dernière avec la contribution de D. D. Roșca qui s'est imposé en France avec une thèse sur *L'Influence de Hegel sur Hyppolite Taine*), il est traité assez brièvement et plutôt sous le signe d'une pensée bien amoindrie par l'épreuve de l'histoire.<sup>12</sup> En lisant les chapitres consacrés à Hegel, on reste toujours avec l'impression qu'il s'agit d'un penseur bien encadré par ses grands devanciers (Kant et Fichte), ses contemporains (Schelling et les Schlegel) et ses successeurs (de droite et de gauche et, surtout, Schopenhauer qui, depuis Titu Maiorescu – le premier philosophe roumain au sens académique du mot –, avait profondément marqué l'intelligentsia roumaine). Le grand maître de l'idéalisme allemand était donc étudié comme un moment d'épanouissement de la philosophie moderne, mais était loin de bénéficier du

statut de repère (soit comme fondateur d'une tendance, soit comme synthèse d'une époque), qui était réservé à Kant. C'est dans l'œuvre de ce dernier que la philosophie roumaine avait lu – depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle – l'aventure de la conscience humaine. La vision d'ensemble de toute l'histoire comme processus ascendant gouverné par l'autoréalisation de l'Esprit était loin de séduire dans un pays dont l'histoire, émiettée pendant des siècles (et, par suite, écartée de la lignée hégélienne des grandes civilisations), était juste en train de se recomposer, tant au niveau du politique, que de l'historiographie. Au contraire, la gnoséologie et l'étiologie kantienne (toujours filtrées par un Schopenhauer volontariste et misanthrope) étaient bien plus adaptées à rendre compte du *pathos* avec lequel l'élite intellectuelle du moment voulait se distinguer du reste de la société et, à partir de cette retraite, de moraliser sa passion pour les formes de la vie (d'abord institutionnelles) d'emprunt, qui cadrait assez peu avec la vie effective du pays. Parler de la dialectique était donc un choix philosophique à double sens : réhabiliter Hegel dans un milieu intellectuel qui l'avait presque ignoré<sup>13</sup> et faire valoir « la pensée du concret » contre le subjectivisme kantien qui avait dominé longtemps la philosophie roumaine.

Et c'est le cas, si l'on admet que le livre de Zevedei Barbu est effectivement un travail philosophique qui a comme destinataire *aussi* le public roumain. Nous pouvons argumenter cette affirmation par un texte écrit par Zevedei Barbu avant sa « tournure » communiste :

*Pour qu'une résurrection de la confiance se produise, qui nous est nécessaire, on a toujours fait et on fait encore aujourd'hui appel à un idéalisme exalté. Il y a depuis longtemps chez nous une véritable peur de la réalité, compensée par un pathos idéaliste plutôt verbal. La vie roumaine a beaucoup souffert à cause de ce traitement. Aujourd'hui, quand la structure sociale est en crise, celui qui a fondé l'école du *sămănătorism* peut réaliser le manque d'adéquation des catégories par lesquelles cette école nous a appris à penser la réalité sociale. Sans mettre en discussion son bon côté, il faut constater que le *gândirism* va dans la même direction, celle de la phobie de la réalité. Pour le phénomène roumain, le *gândirism* est une transfiguration sentimentale et sacerdotale des faits. [...] Sur de telles attitudes sont arrivés les faits et nous ont saisis brutalement. C'est pourquoi maintenant nous avons besoin non de croyance, mais du courage de regarder les choses en face et puis du travail confiant pour le transformer. Un réaliste ne parle pas – comme l'on fait souvent chez nous – de ce qu'il veut voir arriver, mais, observant les faits tels qu'ils sont, il se demande ce qu'il y a à faire.<sup>14</sup>*

Il faut préciser les deux termes roumains dont on vient de parler : le *sămănătorism* a été un courant littéraire et social de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du

XX<sup>e</sup>, proche, comme son parent, le *poporanism*, du narodnitchisme russe, et qui prônait, dans le sillage de l'utopie naturelle de Rousseau, une vision idyllique et sans mesure commune avec l'histoire, de la vie paysanne et du village ancestral comme abris face aux malheurs de la modernisation en train de se diffuser de l'urbain au rural. Le *gândirism* (mais aussi un autre courant de pensée de l'époque – le *trăirism*) était une sorte de variante roumaine de l'existentialisme qui considérait que l'expérience subjective pouvait se hausser – grâce en particulier au vécu religieux – à la vraie objectivité à partir de laquelle toute configuration mondaine serait transfigurée. Mais, pour Zevedei Barbu il ne s'agissait pas, dans les deux cas, d'autre chose que d'une fuite devant une situation mal comprise et, peut-être plus grave, des réponses données avant de mener un questionnement honnête et rigoureux sur cette situation. Il n'y a plus de paradis – ni dans le passé, ni dans une contrée oubliée du monde, ni dans sa propre mémoire, ni dans les eaux troubles du moi et de ses expériences subjectives. Tout comme pour sa congénère Simone Weil, pour le jeune Zevedei Barbu la fuite dans l'imaginaire est un péché. Non seulement parce qu'on tombe dans l'inauthenticité, qui se déguise parfois en esthétique, mais parce qu'on perd ce qui se déploie dans toute crise. Car toute crise est un moment de jugement. C'est à partir de ce jugement – et ce n'est pas un privilège, mais un devoir de l'intellectuel – qu'il faut envisager un sens qui donne une autre dimension à la situation dans laquelle nous nous trouvons. La première caractéristique de la crise de son monde, Zevedei Barbu la voit dans le manque de vision dû à l'obscurcissement du futur. Le temps devient de plus en plus assujéti aux besoins du jour, de sorte que « les buts particuliers, même s'ils apparaissent dans une vraie plénitude, ne peuvent plus s'intégrer dans un monde unitaire, capable de créer pour l'homme un large espace d'une certitude existentielle élémentaire ».<sup>15</sup> Retrouver l'unité à partir de laquelle la vie spirituelle peut se développer, voilà la tâche qui se pose comme impératif à la génération qui prend conscience de la crise du monde. Mais qu'est-ce qu'il faut faire ? Bâtir une nouvelle anthropologie par laquelle l'homme puisse dépasser l'abîme dans lequel le projette le positivisme (avec son corollaire machiniste et économique). Dans ce scénario, « le geste le plus important sera le *dépassement de la matière* ».<sup>16</sup> Ceci sera possible grâce à la libération du travail lourd par l'entremise de la technique. Ainsi, dédié à son humanité, l'homme retrouvera sa fraternité et, avec elle, son sens moral.

**N**OUS AVONS présenté schématiquement cet article avec un but précis : montrer qu'en parlant de la dialectique il ne s'agit pas pour Zevedei Barbu d'une option circonstancielle, prise sous la pression des faits.<sup>17</sup> Au contraire, il s'agit d'un engagement conscient pris à la fin d'une crise personnelle qui se superpose sur celle du pays et du monde de ce temps. L'article

citée se termine avec l'ouverture de plusieurs voies, mais il y a déjà des signes qui nous avertissent du futur : l'abandon des utopies de générations antérieures, l'accent mis sur le réalisme en ce qui concerne la situation dans laquelle tout le monde se trouve et, enfin, la reconnaissance du besoin d'une structuration interne de l'homme à partir de laquelle « l'opacité matérielle du monde » (la formule appartient encore une fois à Simone Weil) peut être traversée vers une nouvelle humanité. Rien ne laisse encore pressentir que cette structuration sera mise en évidence à partir de la dialectique, mais en suivant le parcours du livre sur l'histoire de la dialectique on voit qu'elle essaie de répondre au dessein conçu aux profondeurs de la crise. S'agit-il d'une tentative de se convaincre soi-même de quelque chose (la logique de la dialectique *matérialiste*) à laquelle l'auteur de l'article résiste encore par sa vision spiritualiste et intellectuelle ? Est-il plus que cela ? Ce qui est sûr, c'est qu'il est l'œuvre d'un vrai penseur et d'un homme qui assume au niveau intellectuel son engagement. C'est pour cette raison que plusieurs voix parlent dans ces pages, et à plusieurs destinataires.

Ce que Zevedei Barbu se propose dans ce livre n'est pas une simple histoire de la dialectique, mais bien plus : il veut faire une histoire *dialectique* de la dialectique. En bon hégélien, il veut retourner la pensée sur son objet jusqu'à la rencontre de la pensée avec celui-ci : « Pour nous, ma pensée dialectique, depuis son origine jusqu'à nos jours, forme un tout organique. Chaque acte trouve sa place légitime dans cet organisme. Il nous semble très naturel de considérer dans une perspective dialectique le développement de la pensée dialectique. »<sup>18</sup>

Il y a là un double enjeu : d'une part, il s'agit de prouver l'objectivité du matérialisme dialectique, dans la mesure où il prétend que tout acte intellectuel, donc ses propres lois aussi, n'est rien d'autre qu'une réflexion du monde réel et, par suite, il doit se situer au niveau du réel ; d'autre part, il s'agit d'un tour de force du jeune dialecticien qui se trouve dans la situation de faire converger dans une moule de pensée des théories tout à fait différentes. Ce n'est pas un secret que ce *hybris* en miroir avait attiré à l'époque beaucoup d'intellectuels et surtout des jeunes. Comme un corollaire au premier enjeu il faut ajouter qu'une telle tentative s'est confrontée dès le début à une tâche encore plus hardie : celle de faire une lecture aussi matérialiste que dialectique de toute l'histoire. Ce qui est loin d'être simple, même pour un esprit fort aiguisé.

Bien sûr, pour accomplir une telle tâche il faut une méthode à la fois rigoureuse et flexible. Est-ce que la dialectique peut répondre à cette exigence ? Oui, dans la mesure où elle est simultanément une pensée de la vie et une pensée vive. C'est ce que Zevedei Barbu veut montrer à deux reprises dans son livre : premièrement, dans une variante abrégée, dans l'*Introduction* (voir les pages 20-29 de l'édition citée), puis à la fin du chapitre consacré à la dialectique de Hegel (pages 195-210 du même livre). Il ne s'agit, dans aucun des cas, de donner (ou

même d'essayer) une définition de la dialectique ; car toute définition renferme son objet dans un schéma logique. Or, c'est juste cette situation qu'on doit éviter. D'où la première caractéristique de la dialectique : elle est toute autre chose que la logique formelle : « Selon Aristote, le concept a pour base le principe d'identité, en ce sens qu'il ne comprend que ce qui est identique dans une série de choses. Cet identique n'est que le pendant sur le plan logique de ce qui est l'éternel de Platon sur le plan métaphysique. L'identique exclut de la constitution du concept le divers et l'accidentel, par conséquent le concret ou le contenu que le concept renferme. Pour cette raison la logique d'Aristote peut être appelée une logique formelle. Dans le concept, on ne trouve que l'identité pure, la contradiction étant complètement éliminée. »<sup>19</sup>

Comme une parenthèse : il sera intéressant de faire une étude sur le statut de l'œuvre d'Aristote dans l'historiographie de la pensée dans les pays de l'Est pendant les années 1950-1960, car il reste fortement ambigu. D'une part il est considéré comme « un penseur avancé » en ce qui concerne la polémique – d'ailleurs fort mitigée – avec Platon sur le caractère séparé des Idées et la recherche appliquée au monde naturel qui développera les sciences biologiques. D'autre part, il est sérieusement critiqué pour sa logique formelle, presque aussi décriée que sa prétendue apologie du maintien de l'esclavage. D'autre part, il ne faut pas oublier les diverses tentatives échouées d'ébaucher une « logique dialectique »<sup>20</sup> opposée à celle formelle. Plus réaliste – et il s'agit peut-être de la rémanence de son bagage philosophique –, Zevedei Barbu se contente de nous montrer que la cohérence de la dialectique est due aux tensions que celle-ci n'essaie pas de relâcher par une « logique » ou une « théorie » de circonstance, mais les reconnaît et les met en œuvre à l'échelle de l'histoire, y compris à l'échelle de l'histoire de la pensée. Ainsi, la dialectique (re)connaît quatre lois censées dépasser les blocages de la logique traditionnelle et rendre compte de la diversité du monde et de son évolution. Le premier principe est celui de *la totalité* : « Dans sa signification la plus large, il affirme qu'aucune chose ne peut être comprise isolément, mais seulement encadrée dans la totalité à laquelle elle appartient. [...] Le tout est un système complexe, à la manière d'un organisme. [...] Le principe de la totalité peut être appelé aussi le principe de l'organicité, car il veut saisir l'existence dans tout ce qu'elle a de vivant. »<sup>21</sup>

Il s'agit là, bien sûr, de la tentative de fonder une vision d'ensemble qui ne tombe pas dans la tentation (assez répandue) d'analyser les choses seulement après leur cantonnement dans une définition qui restreint toute démarche aux limites fixées par les différences spécifiques. Pour celui qui opère avec le principe de la totalité, « le genre proximal » n'est pas seulement un cadre d'analyse, il est une réalité avec laquelle il y a un permanent jeu de renvois dans l'acte de compréhension. Par conséquent, au début (mais aussi à la fin) de toute analyse, nous

devons encadrer notre objet dans son contexte aussi large que possible. Rappelons le fait que dans la pensée marxiste chaque fois qu'on traite de l'œuvre d'un penseur cette analyse commence par une – parfois très – sommaire présentation des « conditions sociales » dans lesquelles il avait formulé ses thèses. Il s'agit là, bien sûr, d'affirmer le caractère primordial de la matérialité sociale et celui dérivé de toute production culturelle, mais il s'agit aussi de la manifestation de ce principe dialectique : toute œuvre d'esprit appartient à une totalité qui la dépasse et c'est seulement à travers cette totalité qu'on peut connaître sa véritable portée. Dans sa version équilibrée, cette thèse mène à la reconstruction du contexte de la pensée qui aboutit, finalement, à une vision historique de l'ensemble de la culture et au refus d'une lecture centrée exclusivement sur la valeur des œuvres. Dans sa variante radicale, il s'agit de juger tout produit culturel seulement en fonction du critère « de classe », c'est-à-dire de projeter sur la vie spirituelle la mécanique d'un schéma rigide de l'histoire ayant au centre l'impératif de la lutte de classe. Après 1948, dans l'Est communiste, c'est la dernière variante qui a prévalu, avec des conséquences funestes pour les sciences humaines et leur enseignement. Mais, en ce qui concerne Zevedei Barbu, le schématisme est encore flexible : les « conditions objectives » ont leurs nuances, le progrès n'est pas toujours linéaire et, somme toute, l'histoire elle-même – quoique vue dans une perspective téléologique – reste dialectique et permet une certaine marge d'interprétation. Au niveau logique, le principe de totalité s'exprime dans une triade hégélienne qui part de la totalité générique, passe par l'analyse des parties et se recompose dans une totalité concrète. Il ne s'agit que de la transposition « dialectique » de la structure plan – analyse – synthèse qui caractérise tout travail intellectuel. Encore une précision : qui dit totalité dit vision d'ensemble, donc quelque chose qu'il considère – ayant accès à l'intégralité d'un phénomène – d'un point de vue non-temporel. « Le principe de la totalité abolit le temps et fait appel – en vue de la compréhension – à la catégorie de *contemporanéité*. »<sup>22</sup> Or, c'est juste cette contemporanéité qui fait problème : elle dit que nous sommes capables d'envisager « d'un seul regard », bien que structuré conformément à la tripartition mentionnée, l'ensemble de la situation dont nous parlons. Mais une telle prouesse n'est possible que grâce au recours à une « clef universelle » de toute compréhension. Or, la dialectique veut faire fonction de pareille clef. Ainsi, quelque chose qui devait attirer l'attention de la raison sur ses propres limites et tempérer sa passion de généraliser à partir d'un ensemble réduit d'éléments, mue en son contraire, devenant une garantie de « scientificité » en ce qui concerne les jugements généraux. Dans le texte dont nous nous occupons il n'y a pas de place pour une telle critique<sup>23</sup> ; Zevedei Barbu se contente d'observer la carence du temps du premier principe et de faire de cette absence un renvoi vers le deuxième principe.

Il s'agit du principe *du devenir ou de l'évolution*. Avec celui-ci l'auteur passe de la vision « écologique » du premier principe à une vision évolutive et aborde l'histoire comme changement qui modifie les structures que nous avons rencontrées auparavant. Chaque configuration ne se réduit pas à un schéma logique et clair, mais contient des « anomalies », des contradictions qui sont explicables seulement si nous tenons compte de leur évolution dans le temps. Rien ne reste figé dans une formule, toute tentante soit-elle, mais évolue vers d'autres configurations. Ce qui « ne marche pas » dans une structure tend à créer d'autres possibilités qui aboutissent à une autre donnée. Cette position du problème n'est pas sans lien avec la théorie du changement dans l'histoire de la pensée, développée par Thomas S. Kuhn dans son livre *La Structure des révolutions scientifiques*. Mais, encore une fois, on doit être vigilant : cette vision héraclitéenne a un défaut ; il s'agit d'une histoire conçue dans les cadres d'une téléologie assez rudimentaire. Non seulement on part toujours d'une certaine configuration pour arriver à une autre par la négativité qui est contenue dans la première, mais on arrive chaque fois à un résultat que l'on peut anticiper logiquement. Donc, il ne s'agit pas d'une historicisation de la pensée, mais plutôt d'une rationalisation de l'histoire. L'histoire n'est pas exemptée de l'accidentel, mais elle privilégie toujours un certain type d'« anomalies » – celles qui pourront être encadrées dans la logique du « progrès », de la « lutte des classes », de la « synthèse historique » etc. Et c'est toujours d'une perspective de la « contemporanéité » qu'on va (re)lire – à rebours – l'histoire. « Le grand mérite de la pensée dialectique n'est pas de considérer l'existence sous son aspect dynamique, mais d'élever cet aspect dynamique à une sphère de rationalité, autrement dit, de l'encadrer dans le *concept*. »<sup>24</sup> Le risque, bien mis en évidence par Karl S. Popper – est toujours (et malgré toute précaution épistémologique) celui de tomber dans une gnose de l'histoire, dans laquelle « le concept » prend le rôle d'une machine du temps pouvant expliquer tout, sauf lui-même, qui demeure article de foi. D'après Popper, l'observation est valable aussi bien pour Hegel que pour Marx.

Pour palier en quelque sorte ce défaut, nous avons affaire au troisième principe : celui de la *contradiction* : « Dans une formule très vague il peut se définir comme il suit : chaque chose, pour devenir intelligible, pour devenir concept, doit passer par son contraire. En termes plus généraux : toute chose doit se définir par rapport à une autre ; pour devenir intelligible, elle doit être considérée dans son contraire qui est la totalité (la totalité s'oppose logiquement aux parties). La totalité, pour devenir intelligible, doit être considérée dans ses parties, donc à nouveau dans son contraire. On ne peut avoir d'unité intelligible ni avec les *membra disjecta* ni avec la *totalité vide*. »<sup>25</sup>

Plusieurs faits méritent d'être discutés dans ce paragraphe. Tout d'abord, cette balance entre totalité et parties est censée garder un permanent contact avec le concret, ce qui, dans une certaine mesure, doit nous préserver des radicalismes conceptuels. Il y a une relation biunivoque entre les parties et entre celles-ci et le tout, et, grâce à cette relation, chaque partie peut être envisagée selon un double aspect : elle a sa structure et ses limites, mais en même temps elle participe au développement de l'entier. De cette manière, toutes les parties – même le plus opposées – ne sont que des moments dans l'évolution de la totalité. Dans le contexte de la pensée communiste il s'agit d'un aspect extrêmement important, car – dans une logique de plus en plus restrictive – il permet de sauver les choses mises à l'index par le discours officiel. On peut argumenter que malgré leur caractère négatif, elles représentent toujours des moments significatifs juste par leur négativité, qui engendre la réaction positive, et donc elles méritent d'être traitées avec attention au lieu d'être bannies au nom d'une unique ligne de pensée. Il est évident que cette négativité est toujours lue dans un schéma hégélien (parfois simplifié jusqu'à la caricature) thèse – antithèse – synthèse, dans lequel la synthèse, facile à deviner au début, bénéficie de la primauté. Mais par le biais de ce recours à Hegel on peut toujours prétendre que chaque moment de l'histoire de la pensée est nécessaire pour avoir une « vue juste » de la synthèse que représente le matérialisme dialectique. En ce qui concerne la synthèse, elle « contient les deux autres [moments – n.n.] bien qu'elle soit une négation. Le passage se réalise au moyen d'un processus que Hegel appelle *Aufhebung*. Cela signifie, comme le dit Engels, que les moments contradictoires sont dépassés et conservés en même temps. Nous traduisons ce mot par *absorption*, ce qui veut dire que les moments antithétiques prennent place dans la synthèse non plus comme des moments déterminés, mais comme des essences. »<sup>26</sup>

Ce dernier mot, assez étrange dans ce contexte, dit au fond que la synthèse est la seule à être dotée de réalité ; la thèse et l'antithèse sont plutôt des abstractions, les résultats d'une herméneutique qui essaie de trouver *a posteriori* les assises du développement de la réalité qu'on a devant les yeux. D'autre part, nous savons que chaque synthèse est susceptible de devenir elle-même une nouvelle thèse et, ainsi, elle peut être relativisée et transformée dans un moment d'une autre synthèse. Il faut toutefois remarquer que ce déplacement entre thèse, antithèse et synthèse (qui portera ultérieurement le nom de « négation de la négation ») soit se réduit, dans son acception restreinte, à un mouvement mécanique, soit, dans son acception large, peut tout expliquer, étant donné qu'il a affaire toujours à la totalité, et, en plus, à une totalité connue par le dialecticien, car être dialecticien veut dire avoir accès à la totalité. C'est pour cela que la dialectique communiste, qui abusera de lui, est tombée dans le discrédit comme une forme de sophistique contemporaine.

Si le deuxième risque peut être pallié par l'habileté du penseur de jongler avec la dialectique et surtout par sa probité et son honnêteté, le premier sera neutralisé par le quatrième et dernier principe : celui des *variations qualitatives* (ou du « saut » qualitatif) : « La dialectique prétend que les processus du monde, à un moment donné de leur évolution, peuvent subir un total changement qualitatif. »<sup>27</sup> Pour illustrer une telle affirmation on nous donne l'exemple des réactions chimiques dans lesquelles on obtient toujours quelque chose de nouveau à partir des éléments qui se « résorbent » dans la nouvelle unité. C'est un bon exemple intuitif, mais il ne dit pas grand-chose. Car si nous ne savons pas comment (et à quel moment) se produit le saut – ce que la science cherche moyennant l'honnête logique aristotélicienne – il ne nous reste qu'à le postuler là où nous le voulons. Pourtant, on a besoin de quelque chose grâce à quoi le nouveau puisse s'introduire dans l'histoire. Ce dernier principe ne fait que compléter un tableau offrant un panorama du mouvement de la pensée à travers l'histoire et non seulement dans son propre domaine (comme le fait la logique classique). Par cela, elles sortent du domaine de la pensée « pure », donc de l'hégélianisme, et appellent la prise en considération de la matière qu'elle informent. Ainsi, on peut démontrer que la dialectique est matérialiste et le matérialisme est dialectique, et on (re) trouve l'œuvre de Marx.

Avant de présenter le rôle décisif que Marx joue dans l'argumentation de Zevedei Barbu, rappelons en bref les quatre principes : d'abord celui de la totalité, selon lequel on doit toujours voir non pas des objets isolés, mais des systèmes de rapports dans lesquels les objets sont plutôt des « nœuds » ; puis celui du devenir qui dit que la réalité ne doit pas être envisagée d'une manière statique, ni substantialisée, mais, au contraire, elle doit être vue comme un processus ou comme une histoire ; en troisième ordre vient le principe de la contradiction qui détrône l'identité hypostasiée par Aristote, en la substituant par la tension entre les contraires, qui est le moteur qui met tout en mouvement ; enfin, le principe de la variation qualitative, grâce auquel le nouveau advient par un saut au-delà des contradictions absorbées. Il faut encore ajouter deux choses : la pensée n'est vraiment dialectique que lorsqu'elle respecte tous les principes à la fois. Et, l'aspect le plus important, ces principes ne définissent pas seulement les lois de la pensée, ils sont inscrits dans la structure même du monde matériel.

**C**EST ICI que Marx entre en jeu. Selon Zevedei Barbu, pour Marx, le « facteur matériel déterminant, dont les traits essentiels sont le mouvement et la transformation, c'est l'homme. Ainsi, le marxisme est matérialiste tant qu'il part de l'homme. »<sup>28</sup> Il ne s'agit pas de l'homme abstrait et générique (envisagé soit comme pure pensée – pour les penseurs idéalistes, soit comme un mécanisme raffiné – par les matérialistes naïfs), mais de l'homme

concrète, caractérisé par son activité qui se déploie toujours dans des conditions particulières (le *praxis* si cher aux néo-marxistes). Ainsi, l'homme appartient à un tout dans lequel il s'inscrit par son activité et qui est constamment modifié par cette activité. L'homme lui-même n'est pour Marx rien d'autre qu'« une activité qui se poursuit dans des conditions concrètes et déterminées »<sup>29</sup> et, compte tenu du fait que ces conditions ne sont pas seulement naturelles mais aussi sociales, l'homme est – juste par son *praxis* – un être historique. De cette manière, le fait de poser le matériel comme fondement de l'existence revient à un accomplissement de l'hégélianisme par une fondation rigoureuse de l'histoire. Isaiah Berlin l'avait remarqué à propos de Hegel :

*Si l'histoire est un développement de l'Esprit universel que Hegel, en niant la séparation entre l'esprit et la matière, n'identifie pas exclusivement à l'esprit humain, alors il est nécessaire de la réécrire en la voyant comme le produit de l'Esprit. L'horizon fut soudain immensément élargi par cette notion. L'histoire légale cessa d'être l'apanage lointain des chroniqueurs et d'archéologues et se transforma en une jurisprudence historique, qui interprétait les institutions légales en les voyant à partir de leur origine romaine ou plus reculées encore, comme une évolution ordonnée incorporant l'Esprit même de la loi et une vision de l'aspect légal de la société, entremêlés aux caractéristiques politiques, religieuses et sociales de son existence.*<sup>30</sup>

Qu'est ce qu'il apporte alors Marx de nouveau ? La reconsidération du statut de la matière. Si pour Hegel, comme pour Fichte avant lui, la matière a seulement le caractère de négativité par rapport à l'esprit, pour Marx elle devient effectivement la réalité à partir de laquelle la dimension spirituelle prend sens. Car la matière du marxisme n'est ni « la matière première » et informe de la philosophie antique, ni celle gouvernée par la mécanique et son principe de répétition des matérialistes du début de la modernité, mais le contenu de l'évolution et de l'histoire qui apparaissent alors comme ses structures. Réaliser cette chose, c'est faire le pas final de ce que Hegel avait prôné : reconnaître l'esprit dans son opposé (la matière), non comme aliénation mais comme principe dynamique, c'est-à-dire comme histoire. Il est à noter que cette présentation très logique – mais au prix de renoncements à d'autres parties du système marxiste – ressemble beaucoup à la mise en évidence heideggerienne de l'être-dans-le-monde propre au *Dasein* et de l'historicité de celui-ci. Pour Heidegger aussi, l'homme n'est pas un être abstrait et incorporel, mais, au contraire, un être pour lequel le monde se configure chaque fois à partir de sa préoccupation quotidienne. Cette analogie ne va pas plus loin, car la pensée de l'histoire que Heidegger élabore après *Sein und Zeit* n'a rien en commun avec le volontarisme historique du marxisme (encore que mis en sourdine par Zevedei Barbu). Il faut toutefois reconnaître que le jeune

philosophe roumain avait obtenu non seulement un brillant résumé de la pensée de Marx, mais encore plus : une exposition de la doctrine matérialiste acceptable du point de vue de ses paires. Et, encore une fois, il est à rappeler qu'en procédant ainsi il avait atteint (évidemment, en passant) les seuls points forts du marxisme : celui de la *praxis* et celui de l'historicité, qui auront de beaux jours dans les années 1960 et 1970 avec les travaux de Jürgen Habermas en Occident ou de György Markus à l'Est. Mais le problème ce n'est pas là. La chose la plus surprenante est, sans doute, la lecture – nous risquons de le dire – totalement hégélienne que Zevedei Barbu fait de Marx. Il suffit d'observer que le mot-clef de Marx (et de Lénine) – la révolution – n'apparaît pas dans la section dédiée au matérialisme dialectique. Il parle de la « suppression » du capitalisme par le prolétariat, mais au sens précis d'une fin de l'aliénation de l'homme qui abolit le prolétariat en rétablissant l'unité du genre humain, sans aucune référence à la violence que ce passage suppose dans la logique marxiste-léniniste. Et l'une de ses dernières phrases du chapitre consacré au marxisme joue sur l'ambiguïté d'un conditionnel: « Le communisme ne pouvait être considéré comme le but de l'histoire que si la suppression de la propriété individuelle et l'affirmation de la communauté de travail et de l'égalité des salaires avaient pour conséquence la réalisation intégrale de l'homme. »<sup>31</sup> « Que si... » Il faut se rappeler la crise (assez récente, car il n'y a que quatre ans entre l'article de la revue *Transilvania* et le livre de Paris) du jeune penseur qui nommait l'échec du vieux monde. Là-aussi, il faut voir son expérience dans les couloirs du pouvoir communiste à Bucarest qui l'amène à partir du pays, puis à rompre les liens avec l'idéologie qui l'avait sorti d'une crise pour le plonger dans l'autre. Pour lui appliquer son propre schéma, le marxisme a été pour lui son « moment négatif » venu après ses études « positives » en philosophie classique et en psychologie. La synthèse sera faite dans un domaine – la psychologie politique – qui sera au-delà des deux, tout en les englobant, comme une véritable *Aufhebung*.

Son livre est une histoire, et jusqu'à un certain point une histoire au sens académique du terme. Mais elle ne s'épuise pas dans cette dimension, quoique conduite avec une main de maître. Elle se veut, avant tout, *une méditation sur le sens de l'histoire*. Et dans cette méditation, ce qui parle en premier, c'est l'attention accordée au négatif. En suivant le déploiement – lui-même tellement dialectique – de la pensée dialectique nous serons frappés par l'importance accordée à des penseurs fondamentaux (comme Platon ou Kant), mais presque sans rapport avec le sujet du livre. Pourtant, leur rôle n'est pas celui de permettre à l'auteur de parader avec ses connaissances de philosophie : il s'agit de faire visibles et de rendre claires au niveau conceptuel les limites auxquelles la pensée dialectique se heurte et qu'elle doit dépasser. Ce n'est pas une pure mécanique des contraires, car ces pensées sont situées dans leur contexte historique (assez réductif pour

le marxisme, mais nuancé par l'auteur) et décrites non pas comme des arborescences logiques, ni comme des « superstructures idéologiques », mais comme des possibilités d'un moment historique de se comprendre aussi bien dans sa configuration que dans sa situation dans l'histoire. Ainsi compris, le négatif engendre toujours le positif et toute fracture de l'histoire dévoile un sens qui peut recomposer la même histoire.

Derrière ces pages rigoureuses se trouve une foi ; la foi d'un homme, foi existentielle qui se recoupe avec la foi du moment historique. Le communisme était le grand vainqueur de la guerre, il avait ou, au moins, se revendiquait d'une philosophie et se voulait ou prétendait être la réalisation de celle-ci. Et malgré son matérialisme affiché, le communisme de ce temps-là prenait un air idéaliste. Pourquoi ne serait-il pas capable de reconfigurer l'histoire tombée dans les ruines de la Deuxième Guerre mondiale ? En aménageant tant bien que mal sa philosophie, on peut avoir une vision de l'histoire qui puisse intégrer la négativité et lui donner un sens. Pourtant, c'est au prix d'une lecture qui passe sous silence non seulement ce qui n'était pas connu à l'époque (l'ampleur du désastre humain du monde soviétique), mais aussi les aspects de la doctrine qui ne convenaient pas au schéma du progrès par absorption des contraires. Et le livre de Zevedei Barbu peut être lu aussi en suivant ses absences – nous avons donné l'exemple de la révolution (et de tout le radicalisme que son affirmation suppose). Il est évident que l'auteur avait choisi juste les choses qui convenaient à sa démonstration, comme il est évident qu'il s'était gardé de descendre dans le matériel social proprement dit pour voir comment cette théorie fonctionne au concret. Tout laisse à penser qu'il avait crû que les choses pouvaient être telles qu'ils les voyait lui-même. Mais au moment où son livre paraît à Paris, Andreï Jdanov – l'idéologue de Staline – tenait à Moscou son célèbre discours autour du livre de G. F. Alexandrov : « L'histoire de la philosophie occidentale » où il faisait de toute pensée d'avant « la révolution marxiste » une préhistoire de celle-ci, qui ne méritait plus d'attention étant donnée que Marx lui-même, et puis Lénine, l'avaient traitée « scientifiquement ». C'est le présent, bien sûr celui soviétique, que doivent chanter les philosophes communistes tout en suivant « la ligne » de Lénine et « les conseils » de Staline. Or, il est bien évident que ce n'est pas ce que voulait – et pouvait – faire Zevedei Barbu, car le communisme de Jdanov le niait comme penseur. Donc il ne lui restait qu'à se sauver en dehors du communisme. Son statut de « compagnon de route » avait duré juste cinq ans. Et une fois de plus, l'histoire elle-même se décomposait (1947 c'est l'année du « Rideau de Fer » et du début de la Guerre Froide) et son sens échappait à nouveau. C'est aussi l'an où son compatriote Mircea Eliade termine, toujours à Paris, son *Mythe de l'éternel retour*, dans lequel il parle de la « terreur de l'histoire » (bien plus réelle pour lui que pour ses lecteurs français) et face à laquelle il n'y a d'autre

sortie qu'une immersion au plus profond de la mémoire collective, là où se (re) trouvent les mythes originaires, les seules censés pouvoir régénérer un temps malade. Si Eliade a choisi l'éternel du mythe pour échapper au temps, Zevedei Barbu a choisi la philosophie « du progrès » pour s'y intégrer. Mais, comme nous le savons, c'est Eliade qui s'était inscrit dans le temps (celui de la mémoire culturelle) et c'est Zevedei Barbu qui lui a échappé.

**A** LA FIN de ce bref aperçu il faut poser la question décisive : y a-t-il quelque intérêt à revenir à un penseur qui – par ce qu'il a écrit de plus significatif – n'appartient pas à la pensée roumaine ? Y a-t-il un sens dans la tentative de ressusciter son livre marxiste qu'il a lui-même renié ? Nous croyons que oui. Et nos arguments sont les suivants : il s'agit d'un travail entrepris – dans sa majeure partie – en Roumanie et il s'agit peut-être de ce que la pensée marxiste roumaine avait produit de plus honnête. Le livre de Zevedei Barbu est une œuvre philosophique au même titre que les travaux des tous les vrais penseurs roumains qui ont essayé de saisir le sens de l'histoire à travers l'histoire de la philosophie. Bien sûr, il porte l'empreinte du marxisme (avec toute sa rigidité) de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Mais, plus que tout autre livre de gauche paru en Roumanie, il est en mesure de montrer les limites de la pensée marxiste. Si cet effort s'est avéré vain, c'est parce que ses prémices étaient fausses. Et ce livre parle de l'ampleur d'un échec sur le plan de la pensée dont nous pouvons aujourd'hui – à l'époque de toutes les tentations *vintage* – tirer les mêmes conclusions que son auteur. Ainsi pouvons-nous comprendre que le mariage entre la pensée rigoureuse qui s'était formée dans l'école roumaine de philosophie à l'époque de l'entre-deux-guerres et les schémas du marxisme était tout simplement impossible. C'est par sa probité scientifique que Zevedei Barbu a atteint cette limite et c'est la raison pour laquelle sa démarche – même si vouée à l'échec – reste significative. Il y a dans chaque moment de l'histoire une pluralité de possibilités qui peuvent être exploitées. Le livre dont nous avons parlé représente la tentative la plus poussée de bâtir une philosophie, une pensée marxiste en Roumanie. Et il montre – mieux que toute critique – que c'était un « chemin qui ne menait nulle part ». De la sorte, nous pouvons comprendre pourquoi le marxisme roumain n'a donné aucun penseur ou historien digne d'être retenu et pourquoi cette « pensée officielle » s'était décomposée et est tombée dans le discrédit avant même la fin du communisme. Le livre de Zevedei Barbu est un véritable chant de cygne : des rêves de l'auteur mais aussi de la philosophie marxiste roumaine ; c'est – dans son propre langage – un accomplissement et une fin. Et c'est ce qui constitue son unicité.



## Notes

1. Nous n'avons trouvé que trois petits articles publiés en Roumanie à ce sujet pendant les vingt dernières années : Romulus Chiriță, « Zevedei Barbu – dialectică și existențialism », in *Studii de Istorie a filosofiei românești*, vol. II, Bucarest, Ed. Academiei Române, 2007 ; Michael Finkenthal, « Zevedei Barbu – filosof, sociolog și psiholog... englez ? », *Apostrof* (Cluj-Napoca), n° 4, 2007 et Marin Diaconu, « Zevedei Barbu – schiță pentru un portret spiritual », *Viața românească* (Bucarest), n° 11, 2001 (c'est d'après ce dernier que nous avons reconstitué les repères biographiques). Aucun de ses livres roumains n'a été réédité et aucune des ses publications étrangères n'a été traduite. Pourtant, il paraît qu'en Occident il est assez bien connu : son classique *Democracy and Dictatorship* est réédité chez Routledge et on lui dédie des chapitres spécifiques dans les cours de théorie politique (comme par exemple dans *Readings on American Government : Concepts in Context* de George Beam de University of Illinois at Chicago) et même un projet de "Barbu Reading" mis en œuvre par les professeurs William Outhwaile (University of Sussex) et Braulio Matos (University of Brasil).
2. Comme, par exemple, David Prodan, *Memorii*, Bucarest, Ed. Enciclopedică, 1993, Nicolae Mărgineanu, *Mărturii asupra unui veac zbuciumat*, Bucarest, Ed. Fundației Culturale Române, 2002, Octavian Vuia, *Întâlnire cu oameni și idei*, Bucarest, Ed. Jurnalul Literar, 1995 ou encore la biographie de Lucian Blaga écrite par Ion Bălu : *Viața lui Lucian Blaga*, vol. II et III, Bucarest, Libra, 1996 et 1997. Dans tous il s'agit uniquement de son procès de 1943, pour ses convictions communistes. Ce n'est que le dernier qui traite brièvement de son activité entre 1944 et 1946.
3. Ils sont significatif les cas de Anton Golopenția (mort dans la prison communiste), Șerban Voinea (exilé à Paris) ou Henri H. Stahl – le seul resté en liberté, qui a produit d'ailleurs une remarquable œuvre sociologique.
4. La formule appartient au professeur Vladimir Tismăneanu.
5. Il avait publié quelques livres – seulement après 1944 – dont le plus intéressant est sans doute *Un veac de frământări sociale* (1945) où il essaie un survol – à partir des positions marxistes – du rôle du capitalisme dans la constitution de la Roumanie moderne.
6. Voir Bălu, *Viața lui Lucian Blaga*, *op. cit.*, vol. II, p. 176.
7. Zevedei Barbu, *Le développement de la pensée dialectique*, Paris, Alfred Costes Éditeur, 1947, p. 7.
8. Zevedei Barbu, « Între infra- și supra-structură », *Revista Fundațiilor Regale* (Bucarest), n° 7, 1947.
9. Il s'agit de l'éditeur Alfred Costes.
10. Barbu, *Le développement de la pensée dialectique*, *op. cit.*, p. 326.
11. Barbu, « Între infra- și supra-structură », *op. cit.*, p. 24. L'erreur de la virgule dans la proposition roumaine se trouve telle quelle dans le texte roumain. La traduction des passages roumains en français nous appartient.
12. Dans *L'Histoire de la philosophie contemporaine* de P. P. Negulescu Hegel bénéficie de 120 pages contre 458 dédiées à Kant et dans *L'Hommage au Professeur Ion Petrovici* de 23 pages contre 193.

13. Sous la pression des faits, ce retour à Hegel et au concret historique va être réalisé aussi par Constantin Noica dans les années suivantes, en se proposant, depuis sa condamnation à domicile forcé, de raconter la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel à l'usage de ses contemporains. Cette entreprise lui a valu six ans de prison pour « des actions contre le pouvoir d'État » !
14. Zevedei Barbu, « Spiritui et dolori sacrum », *Transilvania* (Sibiu), n° 7-8, 1942, p. 540 (la traduction du fragment en français nous appartient). Ce texte sur la crise de l'homme contemporain (dans le filigrane de laquelle parle son propre expérience sur la ligne du front – aussi bien au sens propre, qu'au sens que Jan Patočka donne à ce syntagme) – mis en un exergue hégélien – a, à lui seul, une beauté et une respiration qui méritent une analyse à part dans le contexte de l'œuvre du penseur.
15. *Ibid.*, p. 529.
16. *Ibid.*, p. 538.
17. Car il y a aussi un cas de ce genre : durant la même année de la parution du livre de Zevedei Barbu (1947), le respecté Professeur de Philosophie à l'Université de Bucarest Mircea Florian publie *Dialectica. Sistem și metodă de la Platon la Lenin* (Bucarest, Casa Școalelor, 1947). C'est un pas « dans l'esprit du temps » que cherche à faire le vieux professeur en suivant très honorablement les débats sur la dialectique en Occident de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup>. Il n'est ni un ouvrage classique de philosophie (car qu'est-ce qu'ils cherchent Lénine et Staline dans un livre écrit par un vrai penseur roumain ?), ni un « bon travail communiste » (car le langage et les références du livre sont tout à fait « bourgeois »). Mais ce Lénine du titre avait épargné à l'auteur du livre l'humiliation des geôles communistes, ce qui lui permettra d'écrire (sans espoirs de publication pendant sa vie) son livre le plus significatif : *La Nécessité comme structure du monde*.
18. Barbu, *Le développement de la pensée dialectique*, *op. cit.*, p. 13.
19. *Ibid.*, p. 58.
20. Essayés aussi en Roumanie par Henri Wald.
21. Barbu, *Le développement de la pensée dialectique*, *op. cit.*, p. 197.
22. *Ibid.*, p. 200.
23. Si l'on veut une telle critique, on peut la trouver dans Gustave Wetter, *L'Idéologie soviétique contemporaine*, tome premier, *Le matérialisme historique et le matérialisme dialectique*, Paris, Payot, 1965.
24. Barbu, *Le développement de la pensée dialectique*, *op. cit.*, p. 201.
25. *Ibid.*, p. 202.
26. *Ibid.*, p. 206.
27. *Ibid.*, p. 207.
28. *Ibid.*, p. 253.
29. *Ibid.*, p. 254.
30. Isaiah Berlin, *Karl Marx. Sa vie, son œuvre*, Paris, Gallimard, 1962, p. 84.
31. Barbu, *Le développement de la pensée dialectique*, *op. cit.*, p. 309.

### **Abstract**

#### **When Aristotle Is Wrong: Zevedei Barbu between Philosophy and Communist Involvement**

Despite his international notoriety, Zevedei Barbu's name remains unknown to Romanian philosophy. Assistant to Lucian Blaga, underground communist, high official within the "popular democracy," the philosopher chooses exile in 1947 and remains in England where he will become known as a political scientist. Rejecting the formalism of Aristotelian categories, Zevedei Barbu (1914–1993) tries—following the main developments in Western thought—to formulate a dialectical history of materialist dialectics. Watching how thought is becoming aware of its own content and, at the same time, how it is opening itself towards the natural world, the thinker is successful in setting the philosophical tradition within the patterns of dialectical materialism, without falling into the clichés of the state propaganda of that time. But exactly the fact that it is deliberately kept in the land of philosophy makes his endeavor show the incongruence between the flexibility of a thought in motion and the schematic dogmatism of official communism. The only true philosophical work of a Romanian communist (*The Development of Dialectical Thought*, Paris, 1947) is also the book of his separation from communism.

### **Keywords**

Zevedei Barbu, Aristotle, Hegel, Romanian philosophy, dialectics, communism